
Leere und Fülle als Frage nach der Mystik im Buddhismus

von Rolf Kühn

Zusammenfassung

Die Einstufung der Leidempfindung als Illusion durch den Buddhismus impliziert die Frage der Phänomenalität solcher Illusion in Bezug auf das Ich. Weder letzteres noch die ihm zugesprochene illusionäre Verhaftung an Wirklichkeitswahrnehmung können originär sein, insofern ein dem Ich vorausliegendes Selbst eine unmittelbare Lebensselbstgebung beinhaltet. Der Versuch jeglicher Entleerung im Buddhismus führt daher zur Problematik von signativen Wahrheits- wie Seinsansprüchen durch praktisch-asketische oder mystische Annäherungsweisen an den rein immanenten Lebensvollzug überhaupt. Dieser kann allerdings keinerlei transzendenter Deutung mehr unterliegen, was die Wurzel aller Traditionsbildung als existentielle, ontologische oder ethische Sinnstiftungen betrifft, die mit einem unmittelbaren Nicht-Wissen transzendentaler Verlebendigung zu konfrontieren bleiben.

Schlüsselbegriffe

→ Erscheinen
→ Illusion
→ Leben
→ Leid
→ Leere

Abstract

Buddhism's classification of the sensation of suffering as an illusion implicates the question of the phenomenality of such an illusion in relation to the ego. Neither the latter nor the illusionary attachment to a perception of reality attributed to it can be original insofar as a self that precedes the ego entails an unmediated self-giving of life. The attempt at any emptying in Buddhism therefore leads to the problematic of signitive claims to truth as well as to being by means of practical-ascetic or mystical approaches to the purely immanent execution of life as such. This execution of life, however, can no longer be subject to any transcendent interpretation whatsoever, and this affects the root of all tradition-building as existential, ontological, or ethical creations of meaning which remain to be confronted with an immediate non-knowledge of transcendental vivification.

Keywords

→ Appearance
→ Illusion
→ Life
→ Suffering
→ Emptiness

Sumario

La clasificación budista de la sensación de sufrimiento como una ilusión implica la cuestión de la fenomenalidad de dicha ilusión en relación con el yo. Ni este último ni el apego ilusorio a la percepción de la realidad que se le atribuye pueden ser originales, en la medida en que un yo anterior al ego implica un yo-vida inmediato. El intento de cualquier tipo de vaciamiento en el budismo conduce, por tanto, a la problemática de las pretensiones significativas a la verdad y al ser a través de aproximaciones ascéticas o místicas prácticas a la realización puramente inmanente de la vida en general. Esto, sin embargo, ya no puede estar sujeto a ninguna interpretación trascendental, que concierne a la raíz de toda formación de la tradición como fundamentos existenciales, ontológicos o éticos de sentido que permanecen para ser confrontados con un no-conocimiento inmediato de la vivificación transcendental.

Palabras clave

→ Apariencia
→ Ilusión
→ Vida
→ Sufrimiento
→ Vacío

Die a-theologische Religionstheorie Georges Batailles¹ macht im Buddhismus die Tendenz aus, dass dieser als Ethik eine »Transzendenz« setze, auch wenn der Gegenstand der buddhistischen Meditation die Leere sei. Und weil der Buddhismus – stärker als das Christentum – die Welt verneine, müsse er deshalb auch das Subjekt verneinen, weil letzteres eine »individuelle Gewalt« darstelle. Eine solche Gewalt beziehe sich auf die einzelnen Objekte in ihrer Außenheit, so dass hier der Übergang vom »Subjekt« zum »Nicht-Subjekt« durch die »Hypertrophie« des Subjekts selbst angezeigt wäre, insofern dessen innere Gewalt der »Begierde« oder des »Dürstens« unbegrenzt sei. Durch diese »Entfesselung« gemäß der Gewalt- und Erotikanalyse Batailles wird *jede* Handlung des Subjekts – wie in der Psychoanalyse – in Frage gestellt, weil seine Energie die Wurzel des Bösen als solchem darstelle. In der alltäglichen Praxis führt dies natürlich nicht zur Abwesenheit jeglichen Handelns, aber doch zu dessen Relativierung oder Abwertung, so dass die Negation des Subjekts auch eine Negation der »Profanität« darstellt, um eine »sakrale Welt« (*monde sacré*) zu setzen, welche die genannte Transzendenz der ethischen Position als Verwerfung von Welt und Subjekt bildet und somit zu einer unmittelbaren Immanenz von Subjekt und Universum als Grundzug des Mystischen im Sinne unmittelbarer »Teilhabe« (*participation*) führt, die sich dem »mystischen Christentum« annähere. Dem widerspricht nicht, dass Buddha selber bereits ethische wie spirituelle Hinweise für eine »Harmonie« des sozialen und politischen Lebens gab, und zwar nach Maßgabe eines idealen allgemeinen Königtums über die Welt, welches allen den Frieden brächte.²

1 Ich und Leid als Problematik

Mit Bataille ließe sich demzufolge für eine hier verfolgte Analyse des Buddhismus festhalten, dass dessen theoretische Ausdehnung des Leids auf die gesamte Existenz unbewusst auf einem Grundaffekt beruht, der sich als verallgemeinerte Empfindung gegenüber dem Sein insgesamt ausdrückt, selbst wenn im letzten mehr die nicht aufzuhaltende Alternanz von Freude/Leid damit gemeint ist als die einzelnen empirischen Leiden. Ob der historische Buddha dies so empfunden hat,³ ist nicht der Gegenstand unserer Untersuchung, sondern nur die Tatsache, dass ein solches Empfinden universalisierten Leids es unmöglich macht, sich selber als ein originäres »Sich« zu empfinden, so dass diese Ohnmacht das eigentliche Leid als »Erleiden« ausmacht und von einem »Ich-Wahn« in Bezug auf eine zeitliche Konsistenz des »Ich« oder der »Person« sprechen lässt: »Die Ansichten, welche manche Asketen und Brahmanen gesondert in der Welt hegen werden, die mit der Lehre von einem Ich verknüpft sind, mit Lehre von einem Wesen verknüpft sind, mit der Lehre von einer Seele verknüpft sind, mit der Lehre von einer Persönlichkeit verknüpft sind, mit glückbringenden Zeichen und Sprüchen verknüpft sind, alles Tun und Lassen, das ist von [Buddha] zu dieser Zeit aufgegeben, vollkommen erkannt, von Grund auf beseitigt gleich dem Wipfel einer Palme, seinem Wesen nach nicht mehr erscheinend und in Zukunft nicht mehr dem Entstehen und Vergehen unterworfen.«⁴ Aber dann liegt ein Sophismus hinsichtlich eines solchen »Sich« vor, denn um meine Ohnmacht überhaupt empfinden zu können, muss ich gleichzeitig die

¹ Vgl. »Schéma d'une histoire des religions« (1948), in: *Œuvres complètes* VII, Paris 1976, 406–442, 430f.

² Vgl. Bhikkhu BODHI (Hg.), In den Worten des Buddha. Eine Lehrreden-Anthologie aus dem Pali-Kanon, Stammbach 2008, 107f.

³ Vgl. Hermann OLDENBERG, Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Leipzig 1998.

⁴ Salistambasutram, das dem Buddha Maitreya als überlieferter Mahayana-Text in den Mund gelegt wird; zit. Erich FRAUWALLNER, Die Philosophie des Buddhismus, Berlin 2010, 37.

originäre Ipseität schon kennen, um diese Ohnmacht des empirischen »Selbst« erproben zu können. Grundsätzlich lässt sich deshalb sagen, dass alle empirischen Aussagen in Bezug auf »Ich« und »Leid« nur möglich sind, weil sie in der vorgängigen Erprobung transzendentaler Lebendigkeit gründen, so dass auch der empirische Kausalnexus von Ursache/Wirkung im Buddhismus keinen Anspruch auf ursprüngliche Wahrheit erheben kann, um sein ganzes Lehrgebäude zu tragen: »Ich habe diese Wahrheit zum Erwachen entdeckt, nämlich: mit dem Aufhören von Name-und-Form ist das Aufhören von Bewusstsein; mit dem Aufhören von Bewusstsein ist das Aufhören von Name-und-Form; mit dem Aufhören von Name-und-Form ist das Aufhören der sechs Sinnesgebiete, mit dem Aufhören der sechs Sinnesgebiete ist das Aufhören von Kontakt ... Auf diese Weise kommt das Aufhören der ganzen Leidensmasse zustande. ›Aufhören, Aufhören‹ – so, ihr Mönche, entstand in mir ein Bezug auf nie zuvor gehörte Dinge, Einsicht, Erkenntnis, Weisheit, Durchdringen und Licht.«⁵

Das »Erlösen des Durstes« als endgültige »Seinsbefreiung« im Sinne einer Wesensbestimmung von »Sein« oder »Nicht-Sein« ist daher eine höhere Aussage als die Grunderkenntnis des Universums über das existentielle Verhaftetsein in Empfindung und Vorstellung als Leidensursache. Entsprechend tritt auch das Nirvana als eine Gegebenheit auf, die leer von einem Selbst ist, insofern das buddhistische »Erwachen« eben die Aufgabe eines jeden Strebens nach »Dauerhaftigkeit« von einem »Ich« als »Selbst« impliziert. Und die Aufhebung des beständigen Wandels als je neuem »Geburts-Kreislauf« (*samsara*) besteht dann in jener »Weisheit«, das Bewusstsein als eine je nur vorübergehende Bildung von Form/Begriff bzw. Namen zu verstehen, um aus *etwas* kein *Etwas* zu machen. Nimmt man die »Rede« als korrelative Sprachproblematik hinzu, dann wird das Schweigen Buddhas in all jenen Situationen verständlich, wo er die Bejahung oder Verneinung einer theoretischen Wirklichkeitsaussage vermeidet, um es bei der rein praktischen »Zweckdienlichkeit« des sich-befreienden Tuns bewenden zu lassen, welches allein dem Gebot von Achtsamkeit und Wachsamkeit folgt.

Gegenüber der Wiederholung des Leidens ohne Ende und der Substanzlosigkeit aller Erscheinung in der Existenz halten wir deshalb die radikal phänomenologische Aussage fest, wonach Freude/Schmerz nicht nur eine permanente Oszillation im Leben als Subjektivität bilden, sondern letztlich eine originäre *Einheit* als Leben in dessen immanentem Sich-Geben/Sich-Empfangen als ursprünglicher Selbst-Offenbarung seiner selbstaffektiven Materialität.⁶ In solch originär phänomenologischem Rahmen bildet unsere ursprüngliche Passibilität des Lebensempfangs als dessen Empfänglichkeit selbst unsere Ipseität, die vor jeder empirischen »Begierde« ein Selbst-Begehren des Lebens beinhaltet, welches in der Tat nicht »Etwas« will, sondern mit der inneren Selbst-Bewegung des Lebens als dessen originärem Sich-Selbst-Empfinden identisch ist. Mithin »Seligkeit« im Sinne Fichtes ohne Transzendenz oder Gewalt in Bezug auf äußere Objekte,⁷ so dass auch der Kausalnexus von Welt und Ich im Sinne des Buddhismus innerhalb dieser Originarität des Lebens als seinem immanenten Selbst-Erscheinen allen Erscheinens nicht zutreffen kann. Übereinstimmung mit Buddha und der mystischen Tradition allgemein bestünde allerdings darin, dass gleichfalls die Selbst-Bewegung des Lebens ein »Prozess« ist, in dem unsere Ipseität als »Mich« ständig neu geboren wird, ohne jemals zu einem fixierten oder

⁵ Samyutta-Nikaya 12,65, in: BODHI, In den Worten des Buddha (Anm. 2), 61.

⁶ Vgl. Michel HENRY, Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen, Freiburg/München 2005, 124-139: »Leid und Leben«.

⁷ Vgl. Rolf KÜHN, Lebensmystik. Ursprüngliche Erfahrungseinheit von Religion und Ethik im Spiegel »philosophischer Mystik«, Dresden 2018, 157ff.

gespiegelten Bild als »Ich« zu gerinnen, welches erst auf der intentional zeitlichen Ebene auftritt. Damit finden auch Karma und Wiedergeburt eine Antwort, denn wo diese Ipseität originär stets neu geboren wird, liegen auch noch keine Taten vor, deren Folgen sich mit der Weltkausalität und Intersubjektivität verknüpfen. Vielmehr herrscht im Bereich der originären Geburt zugleich ein unmittelbares »Ich kann«, in dem sich Macht wie Ohnmacht der Passibilität zu ein und derselben Manifestation jeder leiblich-geistigen Potentialität vereinen.⁸ Unter dieser transzendentalen Bedingung des ur-impressional naturierenden Lebens kann dann Buddhas Hinweis gelten: »Nimm Gesehenes nur als Gesehenes, Gehörtes nur als Gehörtes, Gespürtes nur als Gespürtes, Gedachtes nur als Gedachtes. So kannst du dich schulen. [...] dann bist du nicht mehr *dort* [im Gesehenen-Gehörten-Gespürten-Gedachten]; dann ist *das* [dort] nicht mehr dein [Besitz]; und dann bist *du* weder in *dieser* [Welt] noch in der *nächsten* Welt noch in der *dazwischenliegenden* Welt.«⁹ Die Einheit von Freude/Schmerz in der Selbstgebung des Lebens impliziert daher die genannte rein immanente »Seligkeit« als Grundoffenbarung unserer transzendentalen Ipseisierung, nämlich die »Freude zu leben«, anstatt *nichts* zu sein. Da dieses Leben rein ursprünglich allein auf sich selbst »lastet«, das heißt ohne Distanz in sich selbst gegeben ist, ereignet sich ein solches »Ur-Leiden« als Sich-Selbst-Erleiden des Lebens in jedem Schmerz wie auch in jeder Freude. Als Selbstbindung des Lebens an sich selbst ist solch selbstaffektive »Last« zu keinem Augenblick von uns aufkündbar. Dies heißt in Bezug auf die universal mystische wie buddhistische Tradition, dass es keinerlei meditative, kontemplative oder ekstatische Methode gibt,¹⁰ um aus dieser Ursprungs-Faktizität heraustreten zu können, die niemals Gegenstand irgendeiner »Begierde« von uns gewesen ist, sondern in jeglicher Gegenwart als unverfügbares »Mehr« des Lebens anwesend. Grundlegender als alle aufgesuchte Gelassenheit, Befriedung oder Aufhebung im Bereich von Vorstellungen, Wünschen und Ängsten, welche asketische wie buddhistische Methoden anbieten,¹¹ ist daher die Einheit des Sich-Erleidens und Sich-Gebens des Lebens selbst als Ermöglichung jeglicher Erscheinung dank lebendiger Subjektivität als originärer Selbsterprobung. Hier sind Leben und Ipseität *eins* in der Koinzidenz von Freude/Schmerz, welche keine *coincidentia oppositorum* bildet,¹² sondern die Unmittelbarkeit des Lebens in seiner Einfachheit. Dies schwebte allen apophatischen Annäherungen in Mystik und Buddhismus vor, da hier zugleich auch alle Sprachpriorität bzw. Symbolisierung und Metaphorisierung aufgehoben ist. Denn Name wie Begriff (*nama*) beinhalten sowohl – lebensweltlich gesehen – eine Vorgabe allgemeiner Bedeutungen wie eine je eigene Rhetorik, so dass hier im Sinne buddhistischer Sprachphilosophie von »Wort« oder »Rede« ein Anhaften an abstrakte Allgemeinbegriffe wie an nur je subjektive Bedeutungen gegeben sein kann,¹³ denen allerdings ebenfalls das rein phänomenologische Leben vorausliegt.

Eine nicht empirische wie nicht spekulative Analyse bestätigt mithin die Unaufhebbarkeit des originären Leidens als Sich-Erleiden des Lebens, wodurch sie der »Ersten Edlen Wahrheit« Buddhas »Alles ist Leiden« eine zusätzliche Tiefe verleiht, insofern dadurch

8 Vgl. Michel HENRY, »Potentialität«, in: Rolf KÜHN, »Ich kann« als Grundvollzug des Lebens. Analysen zur material-phänomenologischen Handlungsstruktur, Dresden 2022, 11–26, 21f., mit Bezug auf die All-Erlösung durch die Bodhisattvas. – Dies kann durch die buddhistische Annahme ergänzt werden, dass der Buddha gleichfalls ein kosmisches Prinzip darstellt, das bereits in der Vergangenheit

als »Weg der Befreiung« wirkte und dies weiterhin in Zukunft tun wird; vgl. BODHI (Hg.), In den Worten des Buddha (Anm. 2), 16f.

9 Udana 1,10; zit. Fritz SCHÄFER, Verse zum Aufatmen. – Die Sammlung Udana und andere Strophen des Buddha und seiner erlösten Nachfolger, Stammbach 1998, 10f.

10 Vgl. Saskia WENDEL, Christliche Mystik. Eine Einführung, Kevelar 2011, 18ff.

11 Buddha selbst hat die anfängliche Phase einer »selbstquälenden Askese« hinter sich gelassen, um »Glückseligkeit und Freude« in der Versenkung zu finden, wodurch das »Erwachen« nicht aufgehoben wurde; vgl. Majjhima-Nikaya 36, in: BODHI, In den Worten des Buddha

die historische Lebensidentität als permanenter Offenbarungsprozess in allem Erscheinen ausgedrückt wird. Letzteres meint radikal phänomenologisch, dass wir in uns selbst die letzte Wirklichkeit berühren, die auch nach den methodischen Ansprüchen im Buddhismus keinerlei Vorstellungssystem unterliegt. Wenn dies zutrifft, dann wird meta-genealogisch ebenfalls jede heuristische Unterscheidung von Ontologisch/Existentiell bzw. Transzendental/Empirisch schließlich aufgehoben, insoweit die notwendige anfängliche Selbstphänomenalisierung des Erscheinens in jeglicher Erscheinung gegeben ist. Mit anderen Worten fallen Selbstgebung/Gegebenheit als Affizierendes/Affiziertes zusammen, so dass gleichfalls die permanente Oszillation von Freude/Schmerz stets dieselbe Selbstoffenbarung des Lebens als Einheit in sich birgt. Dieses ursprüngliche »Wie« des Erscheinens ist niemals von irgendeinem Erscheinenden im Sinne einer unaufhebbaren Präsenz getrennt,¹⁴ so dass wir in allem die originäre Wirklichkeit in unseren leiblich-geistigen Vollzügen berühren. Damit sind Stufen und Variation von Schmerz/Leid in deren Intensität als »Empfindung« nicht geleugnet, die mentale und asketische Techniken teilweiser Distanzierung herbeirufen können, ebenso wie Medizin und Therapie.

Aber der Wille, jenes Leid, welches mit dem ursprünglichen Sich-Selbst-Erleiden des Lebens identisch ist, zum »Erlöschen« zu bringen, ist eine phänomenologische Unmöglichkeit, welche an der grundsätzlichen Selbstgebung des Lebens durch sich selbst als dem Wirklichen schlechthin scheitert. In diesem Sinne ist ein »Versiegen des Begehrens« als »Dürsten« in ursprünglich naturierender Hinsicht undenkbar, was eine Freiheit des zu erkennenden Zusammenhangs nicht ausschließt, keine Gegebenheit mit dem »Selbst« zu identifizieren. Dies scheint ein Kommentar zu Buddhas Rede gesehen zu haben, wenn festgehalten wird: »Also nur die nichtverstandene Empfindung ist Ursache des Durstes, aber nicht jede [...] Weil hier bei der Behandlung des Gegenstandes vorausgesetzt wird, dass das Nichtwissen gemeinsame Ursache der Gestaltungen ist. [...] Wenn nämlich das Nichtwissen genannt wird, so ist die allgemeine Ursache des Durstes gemeint. Das gleiche gilt von der Berührung. Bei der Empfindung dagegen ist die besondere Ursache gemeint.«¹⁵ Jeglicher Zustand, der im augenblicklichen Bestehen eine Form der Gegenwartigkeit zu implizieren scheint, ist in der Tat nicht das unmittelbare »Lebenswissen« meiner Affektibilität als solcher, weshalb jegliche Annahme irgendeiner »Ordnung des Geistes« nur die Abhängigkeit von einer Bedeutungskette mit ihrer allgemeinen Gesetzmäßigkeit bedeutet. Wird dies »Durst nach dem Leben« genannt,¹⁶ dann betrifft dies allein ein »Gewordenes«, von dem man nicht lassen will, oder ein Zukünftiges, welches für den weiteren »Bestand des Ich« erwartet wird. Im originären Sinne jedoch unterliegt das Leben keinerlei »Durst« als »Begierde«, da das Selbst-Begehren des Lebens als seine immanente Selbst-Bewegung zugleich die Fülle seiner eigenen Wirklichkeit stets einschließt. In diesem Sinne konnte selbst Buddha in der tiefsten Versenkungsstufe dieses Leben nicht aufheben, da »nur noch die Spur von Bedrückendem, die in dem mit den sechs Sinnen ausgestatteten Körper besteht, weil er noch lebt.«¹⁷

(Anm. 2), 57. Siehe ebenfalls Gonsar RINPOTSCHÉ, *Essentielle Punkte der Meditation*, Le Mont Pélerin 2003.

¹² Vgl. Michel DE CERTEAU, *La fable mystique XVI^e-XVII^e siècles II*, Paris 2013, 51-122: »Le regard: Nicolas de Cues«.

¹³ Vgl. Wilhelm K. ESSLER/Ulrich MAMAT, *Die Philosophie des Buddhismus*, Darmstadt 2006, 139ff.

¹⁴ Vgl. Rolf KÜHN, *Alles, was leiden kann. Zur Ursprungseinheit von Freude und Leid*, Dresden 2019, 11-36: »Das originäre Wie als unsagbarer Ursprung«.

¹⁵ Vasubandhu »Kommentar zum Sutra vom abhängigen Entstehen«, zit. FRAUWALLNER, *Die Philosophie des Buddhismus* (Anm. 4), 299.

¹⁶ Vgl. ebd., 135f.

¹⁷ Kurt SCHMIDT (Hg.), *Buddhas Reden. Majjhimanikaya. Die Sammlung des buddhistischen Pali-Kanons*, Reinbek 1992, XIII, 121 (Hervorhebung RK).

Die Verbindung von Leiden/Ich im Buddhismus beinhaltet mithin phänomenologisch die originäre Gegebenheit von Subjektivität/Ur-Passibilität des Lebens, sofern die Negation des Ich nicht als eine logische Forderung der Aufhebung der egohaften Ursächlichkeit des Leidens gesehen, sondern als Hinweis auf die ältere Erscheinensrelation von Subjektivität/Leben als reinem »Wie« bezogen wird. Denn jede Affektion als Freude/Schmerz ist selbstreferentiell, da sie als Ipseisierung erprobt werden *muss*, um überhaupt sein zu können. Leiden impliziert stets ein »Erleiden« in der ersten Person, so dass eine Interpretation vom Mentalen, Geistigen oder Erkennen aus, wie in der buddhistischen Deskription, eine Schwierigkeit, wenn nicht sogar Widersprüchlichkeit enthält – nämlich das Entstehen des Ich durch ein »Nicht-Wissen« hinsichtlich des ursächlichen Werdens der Phänomene. Die Gläubigkeit an die Dauer von Objekten und ihrem mentalen Träger als »Selbst« kann nicht von einem formalen Konzept des »Ich« abhängig gemacht werden, da selbst eine solche Sichtweise eine transzendente Ermöglichung voraussetzt – die Ipseität als »Mich« der Lebensoffenbarung in jedem Ich und jeder Erscheinung. Das Ich als »Nichts« könnte sich nicht irrtümlicherweise einbilden, »etwas« zu sein, wenn originär keinerlei selbstaffektive Materialität als Phänomenalisierung vorläge. Die ontologischen Grundverhältnisse liegen selbst jeglicher Illusion stets voraus und können nicht zeitlich oder intentional hervorgebracht werden, da sie sonst ohne eine konstituierende »Trägerschaft« wären, wobei diese als »Un-Grund« im Sinne Meister Eckharts, Böhmes und Schellings¹⁸ einen immanenten Offenbarungsprozess des Lebens und keine seinsmäßige Substanz bildet. Dass Welt und Empfindungen ein »Erleiden« über die Sinne sowie durch begriffliche Beziehungen beinhalten, ist daher nicht in Frage zu stellen. Auch nicht das Weltsein als eine je eigene Welt, die keine »Welt an sich« beinhaltet, was eine Abstraktion wäre, wie schon Husserl ausführlich aufgewiesen hat.¹⁹ Aber diese Veränderung von Wahrnehmung und Bewusstsein als Prozess des Werdens und Vergehens fußt auf einer vorherigen Ermöglichung desselben als ur-impressionaler Verlebendigung durch die Immanenz des Lebens.

2 »Abhängiges Entstehen« und transzendente Lebensgeburt

Worin bestand mithin genau der Übergang des Siddharta Gautama in den Buddha Sakyamuni, das heißt des »vollkommen Erwachten«? Löste sich für ihn nur das begrenzt psychologische Ich auf oder offenbarte sich ihm ein »Selbst« als »Sich«, das jeglicher sekundären Ich-Konzeption vorausliegt? Selbst wenn der »erwachte Budda« ein Schweigen hinsichtlich einer solch älteren Ipseisierung bewahrt haben sollte, so ist im Buddhismus nach ihm ein breiter Traditionsstrom gegeben, der die Wirklichkeit eines jeden »Selbst« als Wurzel der geistigen Unkenntnis anprangert.²⁰ Um Missverständnisse für unseren Vergleich zu vermeiden, der auch das originäre Wesen der Mystik betrifft, so bedeutet die Ipseität keine »Qualität« des Lebens, sondern sie ist das Leben selbst. Denn ein Leben, welches

¹⁸ Vgl. Hans-Joachim FRIEDRICH, »Der Ungrund Böhmes in Schellings Freiheitsschrift«, in: Andrés QUERO-SÁNCHEZ (Hg.), *Mystik und Idealismus. Eine Lichtung des deutschen Waldes*, Leiden/Boston 2020, 301–324.

¹⁹ Vgl. Edmund HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Husserliana VI), Den Haag 1976.

²⁰ Abgeschlossen wurde die Dogmatik vom »abhängigen Entstehen« durch Vasubandhu den Jüngeren (ca. 400–480 n. Chr.); siehe FRAUWALLNER, *Die Philosophie des Buddhismus* (Anm. 4), 47–53; ebenfalls ESSLER/MAMAT, *Die Philosophie des Buddhismus* (Anm. 13), 89–118 u. 171–192.

kein ständig proto-relationaler Bezug zu sich selbst wäre, bliebe eine phänomenologische Unmöglichkeit bzw. ein konzeptueller Widerspruch. Um diesen absoluten, einfachen und originären Charakter des Lebens auszudrücken, griff Michel Henry zur Kategorie des schon erwähnten »Sich« (*le soi*).²¹ Man kann Gautama/Buddha sicher zugestehen, in seiner »edlen Suche«, um die »Geburt« als Ursache allen »Entstehens und Vergehens« über einen nicht mehr »anhaltenden Geist« an dessen Bewusstseinszustände hinter sich zu lassen, alle subjektiven Selbsterprobungen durchquert hat, die sich im Bereich des Empfindens, Wahrnehmens und Wollens in einem Menschenleben stellen. Dass er so »Zuversicht und Vereinheitlichung« des Geistes gewann, um »Friede und Glückseligkeit« zu kennen,²² gehört in den Bereich jeder lebendigen Selbsterprobung, sofern sie originär von Begehren/*jouissance* geprägt ist. Auch der Anspruch, nur »durch eigene Verwirklichung und direkte Einsicht« diese Wahrheit (*dhamma*) erreicht zu haben, spricht für eine solche Selbsterprobung, die sich allein auf das eigene Erfahren ohne Abhängigkeit von formal analytischen Deduktionen oder traditionellen Lehren stützt, auch wenn er sich mit solch brahmanischen Vorgaben auseinandergesetzt hat. Aber den »Kreislauf der Geburt« aufzuheben, um sich an die »Anfanglosigkeit« vor jeder »Geburt« zu begeben, schließt gerade ein, letztere anders zu konzipieren denn als ein »Entstehen« durch feststellbare »Veränderungen«. Diese Anfanglosigkeit als Originarität des Lebens ist die rein immanente Wirklichkeit von Geburt/Sich im transzendentalen Sinne, die keiner Veränderung mehr unterliegt, sondern die rein phänomenologische Radikalität der Selbsterprobung in deren Unmittelbarkeit wie Einfachheit ausmacht. Dadurch wird jede »Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung« unterschritten, wie es Buddha selbst gegenüber ihm vorausgehenden asketischen Lehrern einforderte.²³

Denn was im Leben ins Leben gelangt, gewinnt durch diese – durch nichts ersetzbare – originäre Geburt eine transzendente Affektivität, die von allen Phänomenen in der dritten Person zu unterscheiden ist, da letztere kein *Sich* in sich trägt und niemals tragen wird. Dieses *Sich* fundiert sich nicht selbst, was die Grundlage aller Religion und Mystik ausmacht, wie auch der Buddhismus weiß, da er eine andere, »todlose« Wirklichkeit denn die des zeitgebundenen »Ich« als Wahrheit annimmt, selbst wenn er diese rein negativ über die Leere oder das Nichts bestimmt.²⁴ Wir nannten schon das »Ich«, welches als transzendente Affektivität im Leben geboren wird, ein »Mich im Akkusativ«. Dadurch wird zusätzlich deutlicher, dass kein unmittelbarer Übergang zwischen Buddhismus und einer materialen Phänomenologie dieses »Mich« bestehen kann, insoweit letzteres gerade keine »Illusion« darstellt, sondern die ursprüngliche Wirklichkeit als das Wirkliche der Subjektivität im Sinne des originären »Wie« als Erscheinen selbst. Jedes Ich oder Ego im phänomenologischen Sinne ist originär naturiert, aber insoweit es eine absolut subjektive Ipseisierung impliziert, kann es nicht auf einen abstrakten Inhalt reduziert werden, um durch eine solch konzeptuelle Formalisierung auf eine bloß nominalistische Wirklichkeit zurückgeführt zu sein.²⁵ Denn das »Mich« als selbstaffektive Subjektivität umfasst unmittelbar alle lebendigen Potentialitäten, die zu jedem Augenblick innerhalb eines originär

21 Vgl. »Ich bin die Wahrheit«. Für eine Philosophie des Christentums, Freiburg/München 1997, 186ff.

22 Majjhima-Nikaya 26 u. 36, in: BODHI, In den Worten des Buddha (Anm. 2), 48f. u. 57f.

23 Digha-Nikaya 21 u. Majjhima-Nikaya 26, in: BODHI, In den Worten des Buddha (Anm. 2), 30 u. 51.

24 Majjhima-Nikaya 26, in: BODHI, In den Worten des Buddha (Anm. 2), 65f.; dazu auch V. GUNARATNA, Buddhistische Betrachtungen über den Tod, Kandy/Sri Lanka 2000.

25 Vgl. das Gespräch zwischen dem König Menandros und Nagasena über die Benennung als Wesensbezeichnung für einzelne Bestandteile bei Wagen, Person etc.; zit. FRAUWALLNER, Die Philosophie des Buddhismus (Anm. 4), 42–47.

praktischen Lebenswissens vollzogen werden, wozu auch alle apophatischen, asketischen oder mystischen Bemühungen gehören. Gegenüber dem Buddhismus bleibt deshalb festzuhalten, dass das ursprüngliche »Ich« auf solchem Hintergrund weder eine Frucht des Unwissens über die perzeptiven und willentlichen Kausalverkettungen darstellt noch durch ein erwachtes Bewusstsein im Sinne eines autonomen Erkenntnisweges aufgelöst zu werden vermag. Es trägt nämlich bereits eine absolute Erkenntnisweise in sich, welche als originäres »Wie« aller subjektiven Wirklichkeit identisch mit dem Sich-Selbst-Erleiden des Leidens als »Sich« der lebendigen Passibilität ist. Ein solches »Mich« auf der Grundlage des »Sich« vermag infolgedessen als Erstgegebenheit aller Formen in der ersten Person durch keinerlei dezentrierende oder reduzierende Kritik aufgehoben zu werden, sondern es besitzt in sich selbst den sowohl singulären wie umfassenden Charakter einer konstitutiven Wirklichkeit, die in der absoluten Unaufhebbarkeit des Lebens als solchem ruht.

Buddhismus, Mystik wie radikale Lebensphänomenologie treffen sich, wie andere ethische und spirituelle Traditionen, in der Analyse der Sorge des »Ich« als einer Suche nach ständiger Befriedigung seiner selbst, ohne hier näher auf den »Sorge«-Begriff bei Heidegger²⁶ als Existenzial einzugehen. Aber diese Übereinstimmung kann nicht die angeführten ontologischen Unterschiede überdecken, wie der Ursprung dieses »Ich« wahrgenommen wird – als originäres Sein in der Apriorität des Lebens oder als Ergebnis einer Illusion über sich selbst. Ethische Dekonstruktion und Verständnis der ursprünglichen Wirklichkeit der Ipseität als unumstößlicher »Un-Grund« jedes menschlichen Individuums können also beide zu einer Kritik der »transzendentalen Illusion« eines ausschließlich intentional besorgten Egos führen. Der mögliche »Durchbruch zur Mystik« bei solch übereinstimmender ethischen wie radikal phänomenologischen Annäherung birgt für solche Ich-Problematik jedoch noch andere Konsequenzen hinsichtlich eines originären *principium individuationis*. Nämlich die Aufhebung schlechthin aller kulturellen wie geschichtlichen Unterschiede von Jude/Griechen, Mann/Frau und Herr/Sklave gemäß Gal 3,28, ohne dabei in die Abstraktion eines allgemeinen Bewusstseins zu verfallen, wie es die Konzeption eines universalen Atman-Begriffs oder auch Husserls zeitlich bestimmter Bewusstseinsfluss nahe legen könnten.²⁷ Diesbezüglich muss auch die zusätzliche Frage erlaubt sein, ob die »edle Suche« gemäß Buddha, um »Sicherheiten« über die »Vier edlen Wahrheiten« hinsichtlich Geburt und Leidlosigkeit zu gewinnen,²⁸ nicht noch eine »Sorge« impliziert, auch wenn die Entdeckung der Wahrheit einem je eigenen prüfenden »Berühren« unterworfen wird. Da dieses seinerseits eine »Begeisterung« beinhaltet, die den Willen entfacht, lässt sich fragen, ob damit nicht eben ein ungeklärtes Verhältnis von Sorge/Begehren um »Sicherheit« bestehen bleibt,²⁹ welches nicht der ursprünglichen Aufhebung aller transzendenten Meinungen im Sinne von Un- und Fehlwissen entspricht. Ohne Zweifel lenkt der Buddhismus die Konzentration auf den jeweiligen Wahrnehmungs- wie Erkenntnisvollzug hin, aber das »Hier« und »Nicht-Dort« ist nicht nur eine Reduktion innerhalb der Räumlichkeitsvorstellung, sondern die originäre Ermöglichung aus der absolut subjektiven »Situativität« des Lebens heraus, welche erst jedes »Hier und

26 Vgl. Sein und Zeit, Tübingen 1967, 180ff.

27 Vgl. Alfred HILLEBRANDT (Hg.), Upanishaden – indische Weisheit aus Brahmanismus und Upanishaden, Düsseldorf/Köln 1958; Claus OETKE, »Ich« und das Ich. Analytische Untersuchungen zur buddhistisch-brahmanischen Atmankontroverse,

Stuttgart 1988; Edmund HUSSERL, Die Idee der Phänomenologie, Hamburg 1986, 27ff.

28 Samyutta-Nikaya 42,11, in: BODHI, In den Worten des Buddha (Anm. 2), 85f.

29 Majjhima-Nikaya 95, in: BODHI, In den Worten des Buddha (Anm. 2), 91ff.

30 Udāna I,10, in: Helwig SCHMIDT-GLINTZER, Die Rede des Buddha, München 2005, 122.

Jetzt« begründet: »Siehst du, so kann das nur Sehen sein. Hörst du, so kann dies nur Hören sein. Denkst du, so kann dies nur Denken sein. Erkennst Du, so kann das nur Erkennen sein. [...] Dann bist du nicht hier, wenn du nicht hier bist. Dann bist du nicht hienieden, nicht drüben, nicht dazwischen. Dies ist des Leidens Ende.«³⁰

Die Selbstgebung des Lebens entreißt in ihrer Impressionabilität die transzendente Subjektivität als Ipseität dem ontologischen Nichts. Aber diese Ur-Präsenz als Ermöglichung jeglicher Gegenwärtigkeit von Erscheinung entspricht keinem bloßen Konzept oder einer rein spekulativen Voraussetzung, sondern als originäre Phänomenalisierung ist dadurch gerade eine effektive Phänomenalisierung impliziert. Sie lässt Individuum/Affektivität als prinzipielles Empfinden-Können für immer eins sein, mithin als unmittelbare Selbstoffenbarung des Lebens in jedem leiblich-geistigen Vollzug. Dieses transzendente Individuum als Ipseität und Subjektivität in originärer Singularität kann daher auch nicht ursprünglich mit einem empirischen »Person«-Begriff korrelieren, dessen Begrenzung hinsichtlich illusionärer »Persönlichkeiten«-Vorstellungen im Buddhismus anvisiert ist.³¹ Das »Mich/Ich« als Selbst unter Ausschluss aller Person-, Raum- und Zeitaspekte ist daher ein radikales Individuum, welches in seiner Ur-Faktizität nur durch das je gegebene Empfinden-Können in der Originarität des Lebens gekennzeichnet ist. Deshalb kann die Analyse des »Ich« auch nicht bei den einzelnen Empfindungen und ihrer Verbindung mit kausalen Bewusstseinszuständen stehen bleiben, da der Fluss dieser Zuständlichkeiten als Empfindungs- und Denkprozess nicht autonom ist, sondern in einer transzendentalen Verlebendigung als Impressionabilität wurzelt, wie sie Descartes und Maine de Biran schon herausgearbeitet hatten.³² Insoweit daher unsere »Körperlichkeit« in einer subjektiven Ur-Leiblichkeit ruht, ist sie nicht der Vernichtung zu überantworten, wie Buddhas Gleichnis vom Feuer und Holz aufweisen will: »Die Körperlichkeit, durch welche man die Vollendeten kennzeichnen möchte: [...] ihre Wurzeln sind zerstört, sie ist gleich einem Palmbaum ausgerottet, sie ist der Vernichtung überantwortet, so dass sie in Zukunft nicht mehr entstehen kann.«³³

Vor jedem Person-, Vorstellungs- oder Bewusstseins-Ich im reflexiven Sinne hat mithin immer schon die originäre *generatio* eines »Mich« stattgefunden, das als reine Affektabilität ebenfalls die Grundlage aller Mystik bildet. In jedem Augenblick vollzieht sich die Selbstoffenbarung der Präsenz des originären Lebens, weshalb in jeder Ich-Form, die buddhistisch als kausaler Fluss von Bewusstseinszuständen gedacht wird, deren scheinbare Autonomie als eine nicht originäre Bewusstseinsstruktur der Gegen-Reduktion zu unterwerfen bleibt. Daher ist die Immanenz des Absoluten, Einen oder Einfachen nicht am Ende irgendeines ethisch oder asketisch methodischen Weges zu erwarten,³⁴ sondern sie ist in jeder impressionalen Individuierung als Ipseität bereits ebenso unmittelbar wie unzerstörbar gegeben. Die Aufreihung der Person- und Geiststruktur im Buddhismus als Geisteszustände, Körperpersinne, energetische Begleitkräfte willentlicher und gefühlsmäßiger Entfaltungskräfte zur Bewusstseinsverbindung einschließlich Empfindungs- und Unterscheidungskraft im Erkenntnisakt (*skandas*) beinhalten in all dem das genannte originäre Ankünftigwerden des Lebens als Potentialität von leiblich-geistiger Selbstimpressionabilität schlechthin. Ohne

31 Vgl. dazu die Kommentare von BODHI (Hg.), In den Worten des Buddha (Anm. 2), 35, 286f., 343 u. 400, einschließlich des »Ich-Dünkels« als Einbildungsphänomen, ebd., 358f.; zum »Ich-Wahn« auch FRAUWALLNER, Die Philosophie des Buddhismus (Anm. 4), 28-54.

32 Vgl. Michel HENRY, Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches, Freiburg/München 2002, 94ff. u. 216ff.

33 Majjhima-Nikaya I, in: SCHMIDT-GLINTZER, Die Rede des Buddha (Anm. 30), 126.

34 Vgl. »Lohn der Asketenschaft«, in: Karl E. NEUMANN, Buddhas Reden, München 2008, 61-89.

diese notwendige, material phänomenologische Bedingung bliebe der Buddhismus nur eine naturalistische Kategorisierung von Bewusstseins-, Willens- und Gefühlsaggregaten,³⁵ was erklären dürfte, warum einige Interpretationen ihn auch vornehmlich heutzutage in der Nähe von Naturwissenschaften und Neurobiologie ansiedeln, da sie in der gegenwärtigen und zukünftigen Wissenschaftssprache die einzig adäquate Darstellungsform des Buddhismus erblicken.³⁶

Wenn Mystik wie Buddhismus hingegen gerade nicht ohne ein originäres Empfinden-Können verständlich sind, dann bleibt die leiblich affektive »Potentialität« als originäre Individuierung vor allen anthropologischen und kulturellen Differenzierungen die Verstehensvoraussetzung für die Gesamtheit der erhebbaren subjektiven Phänomene einschließlich ihrer meditativen Komponenten, die auf eine »Entleerung« von Ego, Subjekt, Person etc. als konditionierte Wahrnehmungs- oder Körperwesen abzielen. Die »Ur-Leiblichkeit« (Fleisch) als radikal phänomenologisches »Bewusstsein« im Sinne des originären »Mich« schließt all diese Vollzugsmöglichkeiten des Lebens in sich ein, welche in dessen »Über-Mächtigkeit« wurzeln, sich selbst als Leben zeugen zu können, in dem wir geboren werden. Solch originäre Potentialität lässt sich keiner zusätzlichen Reduktion mehr unterwerfen und bildet daher eine nicht weiter dekonstruierbare Wirklichkeit, die vor allen empirischen Verknüpfungen von Empfindungen und Vorstellungen am Werk ist. Welthafte Kategorien wie auch ein angenommener Wiederverkörperungsprozess vermögen dieses »Ur-Können« als transzendente Bedingung unseres subjektiv gegebenen »Ich kann« nicht einzufangen, weil es in seinem »Un-Grund« unmittelbar von sich selbst Besitz ergreift und demzufolge jeder buddhistischen oder anderen introspektiven Beobachtung entgeht. Zum geschichtlichen Verständnis des Buddhismus sei allerdings in Erinnerung gerufen, dass das »Erkennen« gleich einem feinen *Körper* der Träger von »Wiedergeburt« ist. Gleich nach dem Tod geht ein solches Erkennen in seiner Körperhaftigkeit in einen neuen Mutterschoß ein, wodurch die Grundlage der Berührung zwischen Willensregungen und Sinnesorganen mit den äußeren Objekten als Bindung eines neuen Daseins gegeben ist.³⁷

Die ur-pathische Einheit jeder Ipseität ist jedoch die ursprüngliche Affektivität ohne jeden empirischen Gehalt in der Unsichtbarkeit wie Unbenennbarkeit der rein phänomenologischen Effektivität, die auch ein »Ur-Fleisch« genannt wurde, welches in der christlichen Mystik mit der Inkarnation Christi zusammenfällt und alles Begehren letztlich motiviert.³⁸ Die Ipseität vermag daher auf keine begrenzte Erscheinungsweise eines Ego reduziert zu werden, denn letzteres bildet nur *eine* Manifestationsform des Lebens, welches in einer älteren Selbst-Ermöglichung ruht. Daher gilt das eigentliche »Mitgefühl«, welches im Buddhismus eine zentrale ethische wie soteriologische Rolle einnimmt, nicht der »Illusion« eines jeden Ich, um sich daraus zu befreien, sondern es bedeutet als ursprüngliches »Ko-Pathos« die unmittelbare Anerkennung und Förderung jeder Ipseität ohne irgendwelche Einschränkung. Das Leiden ist dann kein Epiphänomen mehr, sondern als gegründet im Sich-Erleiden des Lebens hat sich darin bereits eine gleichursprünglich ko-pathische Gemeinschaftlichkeit gebildet, in der alle Bezüge zwischen Individuen und Gruppen wurzeln. Damit erwächst das »Mitgefühl« aus keinem Bedauern vor einer

35 So spricht auch FRAUWALLNER, Die Philosophie des Buddhismus (Anm. 4), 72, von einem »primitiven Realismus«.

36 Vgl. ESSLER/MAMAT, Die Philosophie des Buddhismus (Anm. 13), 51f.; Gesche RABTEN, Stufen des Bewusstseins, Le Mont Pèlerin 2000.

37 Vgl. FRAUWALLNER, Die Philosophie des Buddhismus (Anm. 4), 19 u. 51, mit Bezug auf den Text von Vasubandhu den Jüngeren »Es gibt keine Seele«.

38 Vgl. Rolf KÜHN, Der Erst-Lebendige. Christologie leiblicher Ursprungswahrheit, Freiburg/München 2021, 90ff.

39 Vgl. Michel HENRY, »Ich bin die Wahrheit.« Für eine Philosophie des Christentums, Freiburg/München 1997, 233ff.

»Unkenntnis« bezüglich des »Ich«. Vielmehr ergibt es eine unmittelbare Begegnungsmöglichkeit diesseits aller mundanen Regelhaftigkeit, die in der christlichen Mystik auch mit der »Barmherzigkeit« in Zusammenhang gebracht wurde,³⁹ wie sie sich aus dem Leben Gottes und Christi als *imitatio* unmittelbar ablesen lässt und analog im Buddhismus als lebensschützender »Einklang mit dem Dhamma« wieder zu finden ist: »Da gibt jemand das Zerstören von Leben auf, enthält sich vom Zerstören von Leben. Nachdem er Knüppel und Waffen beiseite gelegt hat, lebt er verantwortungsbewusst, voller Güte und Mitgefühl mit allen lebenden Wesen.«⁴⁰

Wenn jeder »Andere« daher eine Ipseität ist, die in ihrem immanenten Wesen jedem psychologischen, gesellschaftlichen, ethnischen, geschichtlichen oder religiösen Verdacht entgeht, dann verhilft der Buddhismus aus der Sicht einer lebensfundierten Mystik zu einer Annäherung an die individuelle wie gemeinschaftliche Wirklichkeit des Lebens, welche keinen moralisierenden Betrachtungen mehr unterliegt. Die phänomenologischen Divergenzen, welche hinsichtlich unserer Analyse von Ich/Leiden aufgetreten sind, ergeben mithin den Anlass zu einer prinzipiellen Vertiefung, in welcher der Buddhismus die eigenen Voraussetzungen überprüfen kann, um seine methodischen Vorgaben im originären Sinne einlösen zu können, ohne dabei einem westlichen Modell des »personal Absoluten« oder aufklärerischer »Selbstaunomie« unterworfen werden zu müssen. Zumindest haben wir den Dialog in dieser Perspektive hier geführt, um in der Selbstgegebenheit von Ipseität/Potentialität eine rein phänomenologische Wirklichkeit auszumachen, welche diesseits der kulturellen und geschichtlichen Unterschiede mit Hilfe der originär subjektiven Modalitäten des Erscheinens zugleich eine »komparative Mystik« ermöglicht, die abschließend noch genauer erörtert werden soll.⁴¹

3 Buddhismus als »Mystik«

Mystik, Buddhismus und Lebensphänomenologie als Denken und Praxis nicht dualer Wirklichkeit als Ursprung, den wir auch als selbstaffektive Immanenz bezeichneten, lässt Idealismus wie Materialismus als versuchte Integrationsweisen des lebendig Wirklichen hinter sich. Der »ontologische Monismus«,⁴² der mit solcher Immanenz als ursprünglicher Einheit verbunden ist, findet sich bereits im »Maya«-Begriff des hinduistischen Denkens der Veden.⁴³ Dort ist solcher Monismus an den illusorischen Charakter der Welt gebunden, insofern diese auf eine Schöpfung durch die menschliche Einbildungskraft verweist. Nur Brahma ist wirklich und wahr, so dass er sich unter dem »Schein« des Universums präsentiert, welches eine subjektive Illusion darstellt. Als Manifestation des Absoluten verstanden, kann jedoch ebenfalls ein solch kosmologischer Begriff der »Illusion« in phänomenologischer Hinsicht nicht ausschließlich negativ sein. Denn genauer betrachtet, bedeutet hier die Illusion nicht den Schein dessen, was sich uns als Welterscheinung zeigt, sondern unseren spontanen Wahrnehmungsglauben in deren äußeren Charakter als einer grundsätzlichen Objektivität. Letztere würde als reine Außenheit jedoch jegliche

⁴⁰ Majjhima-Nikaya 41,11, in: BODHI, In den Worten des Buddha (Anm. 2), 148.

⁴¹ Vgl. JAD HATEM, La rosace: prolégomènes à la mystique comparée, Paris 2008.

⁴² Vgl. Michel HENRY, L'essence de la manifestation, Paris 1963 (dt. Das Wesen des In-Erscheinung-Tretens, Freiburg/München 2019), §11.

⁴³ Vgl. Eckehart SCHMIDT, Die Voraussetzung einer verborgenen »Einheit« im vedischen und frühbuddhistischen Wissen. Untersuchung von Bernhard Uhdes Religionsbegriff in Anwendung auf die altindische Geistesgeschichte, Freiburg/München 2021.

Erscheinung verunmöglichen, weil die Außenheit eine unüberwindbar phänomenologische Distanz beinhaltet, so dass beispielsweise der Gesang eines Vogels niemals bis zu mir dringen würde, wo er eine affektive Bestimmung meines originär subjektiven Lebens bildet. Wäre der Kosmos insgesamt eine solch reine Außenheit, dann wäre er als prinzipielle Äußerlichkeit, Distanz oder Transzendenz ein ontologisches Nichts für uns. Die Illusion als »Maya« wäre daher bloße Ideologie, wenn es sich dabei nur um einen nicht ontologischen Charakter der Welt handeln sollte,

Der vedische »Schleier der Maya« bzw. die »Illusion des Ich« im Buddhismus intendiert daher keine Wirklichkeit, die sich diesseits oder jenseits des Erscheinens der Erscheinung halte, sondern die Fundierung aller Wirklichkeit im Sich-Selbst-Erscheinen der leiblich affektiven Impressionalität als Selbstgegebenheit. Allein diese ermöglicht eine spontane Wahrnehmungsdoxa in die Existenz der Welt, welche transzendental gesehen die ontologische »Gewohnheit« des ur-leiblichen »Gedächtnisses« all unserer Potentialitäten oder Affekte als immanenten Leibbewegungen einschließt. »Leben« bedeutet daher stets *wirklich* im Sinne des originären Selbsterscheinsens solchen Lebens, welches jeden Zweifel an einen ebenso unmittelbaren wie einfachen Lebensvollzug ausschließt. Der onirische Charakter der vedischen wie buddhistischen Realitätsauffassung meint daher radikal phänomenologisch letztlich nicht, dass Träume und Traum zusammenfallen, sondern dass wir als absolute Subjektivität mit der Selbstgebung des Lebens als ein und demselben Wirklichen zusammenfallen. Das heißt, die phänomenologisch ontologische Effektivität besteht in der radikalen Koinzidenz von Sein/Erscheinen in originärer Selbst-Phänomenalisierung. In dem »Herz-Sutra«, das als einer der schwierigsten buddhistischen Texte gilt und oftmals kommentiert wurde, lesen wir entsprechend:

»Form ist Leerheit, Leerheit ist Form.
Form unterscheidet sich nicht von der Leerheit,
Leerheit unterscheidet sich nicht von der Form.
Was daher Form ist, das ist Leerheit,
was Leerheit ist, das ist Form.«⁴⁴

Es handelt sich in diesem Text weder um einen absoluten Idealismus noch um einen Nihilismus, sondern dieses höchst theoretische Selbstverständnis des Buddhismus gibt sich als eine Bestimmung der ursprünglichen Identität allen Erscheinens, mithin als eine ursprüngliche »Sammlung« – um einen Ausdruck Heideggers⁴⁵ zu gebrauchen –, wie sie als Einheit vor allen abstrakten Aufteilungen des Erscheinens in unterschiedliche und entgegengesetzte Elemente gegeben ist. Die Selbstheit des »Selben« von Leben, Welt und Ich ist jene als »Ur-Sammlung« sich gebende Einheit, die als absolutes Apriori in dem »Herz-Sutra« durch die Einheit von Form/Leere ausgedrückt wird, um in einem radikalen Denken ohne eigentlich theoretische Herleitung eines Systems die in jeder Wahrnehmung erprobte Einheit des Wirklichen zu unterstreichen. Die Materialität des Erscheinens ist mit anderen Worten die pathische Einheit einer originären Selbstgebung, die als reine Phänomenalisierung mit einem »Bewusstsein« identisch ist, welches zunächst nicht als

⁴⁴ Vgl. Gesche RABTEN, *Essenz der Weisheit. Ein Kommentar zum Herzsutra*, Hamburg 1990; Robert W. HADUCH, *Das Herz-Sutra*, Zürich 2002.

⁴⁵ Vgl. Was ist Metaphysik?, Frankfurt/M. 1985, 14f.

⁴⁶ Vgl. NYANAPONIKA, *Geistes-training durch Achtsamkeit. Die buddhistische Satipatthana Methode*, Konstanz 1989.

⁴⁷ Vgl. den Gründungstext der apophatischen Tradition um 500 bei Dionysios Areopagita, *Über die Mystische Theologie und Briefe* (hg. von Adolf M. RITTER), Stuttgart 2020.

intentional, sondern affektiv leiblich erprobt wird und daher jeden Vollzug als subjektiv immanente Praxis gründet. Diese steht im Buddhismus als Ethik der Achtsamkeit und des Mitgefühls im Zusammenhang mit dem »Achtfachen Pfad« im Mittelpunkt,⁴⁶ da in all diesen Verhaltensweisen zugleich die illusionsfreie, nicht objektivierte »Einheit der Erfahrung« als Dhamma gelebt werden kann. »Die Form ist leer«, weil sie nicht zur Ordnung der Empirizität transzendenter Gegenstände der Welt gehört. Und »die Leere ist Form«, insofern die originäre Phänomenalität keine abstrakte Fähigkeit darstellt, äußere Gegenstände über die Sinne aufzunehmen, um ihnen eine raum-zeitliche Konkretion zu verleihen. Vielmehr ist die lebendige Versinnlichung stets schon in der subjektiv konkreten Selbstimpressionalität gegeben, die ein pathisches Fleisch bildet.

Das Unsichtbare wie Unbenennbare, wie es die mystischen Traditionen immer wieder herausgestellt haben,⁴⁷ ist mithin die Ursprungswahrheit als Hervorbrechen aller Phänomenalität, welche identisch mit dem lebendig Realen ist. Als unser »Fleisch« benötigt dieses Wirkliche keine ihm fremde Voraussetzung, um diese originäre Entbergung als Selbstaffektion allen Erscheinens zu sein. Das »Herz-Sutra« sagt dazu in seiner Sprache:

» Alle Dinge dieser Welt
erscheinen als Form und als Substanz.
Das ist nichts anderes als ihre Leerheit:
sie entstehen nicht und vergehen nicht.
Sie sind weder rein noch unrein.
Sie nehmen nicht zu und nehmen nicht ab.«

Demzufolge ist rein phänomenologisch immer schon alles gegeben, die »Erleuchtung« als »Erwachen« ist unsere Anfangsbedingung ohne weiteren Erkenntnisweg in Bezug auf diesen unabdingbaren Ursprung als stets gegebene Präsenz, weshalb auch die Frage nach »Ursachen« im Buddhismus nicht in die reine Originarität des »Anfangs« gehört, der frei von Kausalität ist.⁴⁸ »Geborenwerden« im »Ur-Leiden« des Lebens ist deshalb identisch mit der Phänomenalität der Phänomenalisierung selbst, zu der keine Schau, Ekstase oder Erkenntnis hinführt, denn außerhalb von uns können wir nicht finden oder erwarten, was wir originär sind. Deshalb ist das ursprüngliche Begehren auch nicht »Begierde« im Außen, sondern »Genießen« seiner selbst als die immanente Freude des transzendentalen Lebendigseins, welches in aller Impressionalität – schmerzvoll wie lustvoll – gegeben ist und nicht negiert zu werden vermag. Dem Buddhismus als Hermeneutik vom »Sinn des Leidens« mit seiner berechtigten Skepsis wie Negation gegenüber bloß theoretischer Erkenntnis liegt die Selbst-Freude des »Ur-Einen« gemäß Nietzsche als reine Selbst-Freude voraus,⁴⁹ so wie Buddha selbst unmittelbar nach Erlangung seiner Erleuchtung »die Freude der Erlösung genießt«.⁵⁰ Da hier nicht mehr »der Geist hemmt«, wie das »Herz-Sutra« seinerseits sagt, »leben die Bodhisattvas aus dieser Freiheit«, um »ohne Furcht zu sein«. Wird dies als originäre »Wahrheit« gesehen, »in der nichts fehlt«, dann ist diese Wahrheit nicht mehr im Bereich der Vorstellung angesiedelt, sondern identisch mit jener Selbstaffektion, in der sich das Leben ständig selbst expliziert, ohne dazu äußeres Sein zu benötigen, da Vergangenheit,

48 Vgl. »Die Augenblicklichkeit der Dinge«, zit. FRAUWALLNER, Die Philosophie des Buddhismus (Anm. 4), 65f.

49 Vgl. Rolf KÜHN, Lebensreligion. Unmittelbarkeit des Religiösen als Realitätsbezug, Dresden 2017, 155ff.

50 Mahavagga I,1, in: SCHMIDT-GLINTZER, Die Rede des Buddha (Anm. 30), 7 u. 9.

Gegenwart und Zukunft in der lebendigen Präsenz aufgehoben sind. Die Selbsterprobung dieser Präsenz ist mit anderen Worten die ständige »Selbstumschlingung« des Lebens,⁵¹ wo Innen/Außen aufgehoben sind, so dass »nichts mehr entsteht und nichts mehr vergeht«, das nicht die Unmittelbarkeit des Lebens in seiner Selbstbewegung ohne Zeit wäre.

Wenn Buddha infolgedessen zum Meinungsstreit zwischen Asketen bemerkt, sie blieben in ihren »Ansichten fixiert«,⁵² dann muss in letzter Hinsicht auch im Buddhismus selbst jede Fixierung aufgehoben sein. Betrachtet man diese rein praktische Ablösung als das Wesen universaler Mystik, dann sind in der Tat alle Ansichten über »Ich« und »Selbst« aufzuheben, da im Vollzug solcher Loslösung keine theoretische Thematisierung mehr bestehen kann, die wiederum nur eine Weise der äußeren Selbstversicherung dieses Aktes wäre. Dadurch löst sich ebenfalls jedes »Wissen« über ein »Nicht-Wissen« auf, denn letzteres kann nicht mehr intentional gewusst werden, da der Akt der Loslösung nur noch das reine Ankünftigwerden des Lebens als subjektive Abgründigkeit ohne jeden Namen und Begriff bedeutet. Der buddhistische »Gleichmut durch Nichtanhaftung« an die Veränderungen der Bewusstseinszustände mit ihren Folgen von Unruhe und Angst über Gewinn/Verlust durch Gefühlsschwankungen⁵³ führt mithin nur dann zum letzten »Nicht-Wissen«, wenn die »edle Suche« nach dem richtigen Zustand des Bewusstseins als »Unwissenheit« selbst aufgegeben wird. Ohne dogmatischen Wahrheitsanspruch lässt sich dann festhalten, dass in der Inkarnation Christi als Agonie äußerster Verlassenheit das tiefste Anliegen Buddhas selbst verwirklicht ist, da innere wie äußere Leere unter der Form von Schmach, Tod und Verlassenheit durch den »Vater« als »Ursprung« selbst zusammenfällt, während Buddha von einer Schar ihn verehrender Mönche umgeben bleibt. Ließe sich ein solcher Wegfall aller inneren wie äußeren Stützen in Buddhismus wie Christentum als mystischer Anspruch aufrecht erhalten,⁵⁴ dann gälte dies kriteriologisch für alle Religion und Mystik. Denn ihr rein immanenter Vollzug ist von keinerlei Signifikanten als dem »um sich selbst wissenden Subjekt« nach Lacan bzw. »Selbst« für Bataille einschließlich irgendeiner fixierten Gottesvorstellung mehr abhängig.⁵⁵

Die Frage der »Mystik« im Buddhismus beantwortet sich dann nicht länger über traditionelle Begriffe wie Atman bzw. des Absoluten, Ungeborenen oder Todlosen, sondern alle kulturellen Traditionsbildungen sind aufgehoben zugunsten einer subjektiv universalen Vollzugswirklichkeit des Lebens. Dies bedeutet dann gleichfalls keine bloße »Kontingenz« im Rahmen kontextueller Pluralität,⁵⁶ sondern die Ablösung des »mystischen Geschehens« von jeglicher »kognitiven Vergegenwärtigung«, die sich noch im Bereich einer Selbstversicherung anstelle eines rein immanenten Lebensvollzugs in seiner radikalen Bildlosigkeit und Unaufhebbarkeit vollzöge. Wenn somit die »Erfahrung« als eine solche Erprobung

51 Vgl. HENRY, Affekt und Subjektivität (Anm. 6), 25f.

52 Vgl. Anguttara-Nikaya 2, IV, 6, in: BODHI, In den Worten des Buddha (Anm. 2), 29.

53 Samyutta-Nikaya 36, 6, in: BODHI, In den Worten des Buddha (Anm. 2), 25f.; vgl. Mudagamuwu MAITHRI-MURTHI, Wohlwollen, Mitleid, Freude und Gleichmut. Eine ideengeschichtliche Untersuchung der vier *apramanas* in der buddhistischen Ethik und Spiritualität von den Anfängen bis hin zum frühen Yogacara, Stuttgart 1999.

54 Vgl. Georges BATAILLE, L'expérience intérieure, in: Œuvres complètes V: La Somme athéologique 1, Paris 1973, 7-190 (dt. Die innere Erfahrung nebst Methode der Meditation und Postskriptum 1953. Atheologische Summe 1, Berlin 2017); Jacques LACAN, Le Séminaire XVII: L'envers de la psychanalyse, Paris 1991, 43ff.; sowie die umfassende Lehre Buddhas »Zur Erlösung« (Neumann, Buddhas Reden [Anm. 34], 90-182).

55 Vgl. auch Erich FROMM/Richard DE MARTINO/Daisetz T. SUZUKI, Zen-Buddhismus und Psychoanalyse, Frankfurt/M. 1971; Ralf ZWIEBEL/Gerald WEISCHEDE, Buddha und Freud – Präsenz und Einsicht, Göttingen 2015.

56 Vgl. Michael VON BRÜCK, Christliche Mystik und Zen-Buddhismus. Synkretistische Zugänge, in: Wolfgang GREIVE/Raul NIEMANN (Hg.), Neu glauben. Religionsvielfalt und neue religiöse Strömungen als Herausforderung an das Christentum, Gütersloh 1990, 146-166, 147f.

nicht nur von allen »Begierden« und »Wünschen« abgelöst werden kann, sondern vom weltanschaulichen Hintergrund und dessen Deutungen selbst, wie der Zen-Meister Rōshi⁵⁷ dies für den Zusammenhang von Zen/Buddhismus betonte, dann kann dies ebenfalls auf die Methode – sowie die Meister/Schüler-Abhängigkeit⁵⁸ – selbst angewandt werden. Der Anspruch der »Gegenstandslosigkeit« als völliger Entleerung des Bewusstseins von Wahrnehmungsrelationen über sinnliche Empfindungen und von gedanklichen Begriffsbildungen entspricht daraufhin nicht nur einer »gegenstandslosen Bewusstheit«,⁵⁹ sondern als Phänomen jeder Mystik letztlich der Aufhebung aller konstituierenden »Bewusstheit« als Unmittelbarkeit der Fülle der durch nichts zu benennenden Selbstgewissheit des Lebens. Da diese Möglichkeit für jede lebendige Subjektivität originär gegeben ist, wie wir sie zuvor mit Hilfe von Selbstaffektion oder Potentialität als »Ur-Fleischlichkeit« aufzeigten, ist solch »mystische Erfahrung« als Selbsterprobung des Lebens ohne weiteren Begriff in jedem Menschen angelegt, wie dies auch bereits Henri Bergson in Bezug auf den *élan vital* postulierte.⁶⁰

Die Bindung der christlichen Mystik an »Schau des All-ein-Seins« bzw. die »nicht differenzierte Schau allen geschöpflichen Seins« bei zugleich gegebener »personaler Berührung des Absoluten«⁶¹ verbleibt dann ebenso eine sekundäre Bedeutungsstruktur wie die »Kensho-Erfahrung« (Wesensschau) als *satori* im fernöstlichen Buddhismus. Selbst die willentlich gemeinte Integration solcher Erfahrung ins alltägliche Leben als Einwirkung in die Struktur der Gesamtpersönlichkeit bliebe noch interpretationsabhängig, da sie zwischen Wahrnehmung/Akt und Deutung oszilliert. Ob Schau oder Deutung – beides Mal bliebe noch die phänomenologische Kategorie der Transzendenz als Voraussetzung gegeben, anstatt sich in der wesensgemäß unbefragten wie unbefragbaren Unmittelbarkeit des Lebens als dessen Selbstgebung zu bewegen, von der keinerlei Manifestation des Erscheinens ausgenommen ist. Letzteres kennt als Selbsterscheinen in seiner Immanenz keinerlei »weltliche Bedingung« des Bezugs von Ganzheit/Selbst mehr, wie Buddha sie noch annahm.⁶²

Wir können hier nicht weiterverfolgen, inwieweit Methode, Übung, Ordenszugehörigkeit etc. im buddhistischen wie christlichen Sinne ein elitäres Bewusstsein implizieren, das stets auch institutionelles Wissen mit seinen Diskurs- und Machtansprüchen der »Disziplinierung« beinhaltet, wie Michel Foucault dies für Wissenschaft, Religion und Psychoanalyse detailliert untersuchte.⁶³ Dabei wird stets vom »Menschen« als einem Mängelwesen im Sinne von »Illusion« oder »Sündhaftigkeit« ausgegangen, was zur Folge hat, dass die absolute Ursprungssituation jeder Subjektivität verkannt wird,⁶⁴ um sie mit dogmatischen oder moralischen Bevormundungen von ihrer Unmittelbarkeit der lebendigen Wahrheit

57 Vgl. Taisen D. RŌSHI, *Hannya-shingyo, Das Sutra der Höchsten Weisheit*, Heidelberg/Leimen 2002.

58 Vgl. Kurt SCHMIDT, *Buddha und seine Jünger*, Konstanz 1955.

59 Vgl. Hugo EMONIYA-LASSALLE, *Zen-Meditation für Christen*, Weilheim 1968, 30ff.

60 Vgl. *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), Paris 2012, Kap. IV (dt. Die beiden Quellen der Moral und der Religion, Frankfurt/M. 1993).

61 Vgl. Hugo ENOMIYA-LASSALLE, *Zen-Buddhismus*, Köln 1972, 398.

62 *Anguttara-Nikaya* 8,61, in: BODHI, In den Worten des Buddha (Anm. 2), 26f.

63 Vgl. Die Regierung des Selbst und der anderen I-II. Vorlesungen am Collège de France 1983-1984, Frankfurt/M. 2011. Für den Buddhismus siehe die »Beichtregel« *Mahavagga* II,3, in: SCHMIDT-GLINTZER, Die Rede des Buddha (Anm. 30), 132-137 sowie die Begrenzungen für buddhistische Nonnen und Laien-Nachfolger, ebd., 143-148 u. 149-153, wie auch BODHI, In den Worten des Buddha (Anm. 2), 353f., wonach Haushaltsführung und Begierdelosigkeit letztlich

nicht vereinbar sind; ähnliche Unterscheidung zwischen »Heiligen« und »weltlichen Menschen«, die den Erlösungsweg nicht betreten haben bei FRAUWALLNER, Die Philosophie des Buddhismus (Anm. 4), 73.

64 Vgl. zur absoluten Situativität Rolf Kühn, *Leben als Präsenz und Immanenz. Hinführung zu Grundfragen der Phänomenologie*, Dresden 2021, 127ff., in Auseinandersetzung mit Sartre.

abzuschneiden. Diese ist mit der in jeder Hinsicht unauslotbaren »Nacht« unseres passiblen Fleisches identisch, dessen abgründig »nackte Wahrheit« gemäß Simone Weil⁶⁵ spätestens im Übergang des Sterbens spätestens wieder aufbricht, nachdem unsere originäre Geburt im Leben damit begann. Schweigt nun diese Abgründigkeit des Fleisches als reiner Lebens-empfangnis in allem diskursiv institutionellen Wissen jeglicher traditionellen Auffassung, wofür die Agonie Christi als von Gott wie Menschen verlassene Gestalt steht, dann ist »Mystik« der tiefste »Schrei der Wahrheit« solch rein subjektiver Erprobung gegenüber allen Bevormundungen, weil sie diese radikale Subjektivität in ihrer originären Lebens-affektibilität niemals erreichen.

Erhoffte »Einung« mit Gott sowie die Übung eines »entleerten Bewusstseins« unterliegen daher noch einer solchen Gegen-Reduktion von jener allein unaufhebbaren Wirklichkeit aus, welche dem selbstaffektiven Leben zukommt. Denn *unio* wie *sunyata* beinhalten weiterhin Interpretationen erhoffter Wirklichkeiten, die nur der weiteren Bestätigung harren und als intentionale Ziele die unmittelbar gegebene Originarität der Subjektivität als Selbsterscheinen des Erscheinens verkennen. Denn sie beinhalten eine Distanz zur Unmittelbarkeit wie absoluten Einfachheit der nie aufgehobenen und dennoch sich stets immanent wandelnden Selbstgebung des Lebens in seiner Selbstbewegung. Wenn wir dergestalt Buddhismus wie Christentum und andere östliche mystische Traditionen⁶⁶ in ihrer möglichen Zugänglichkeit zur radikalen Apriorität des Lebens ernst nehmen, dann folgt daraus, sowohl das Verhaften in der Dichotomie von Natur/Gnade bzw. von Satori/Entleerung aufzuheben. Denn all dies ist bereits in der reinen Potentialität des Lebens gegeben, sofern dieses in seiner Absolutheit weder von einem »Über-Natürlichen« noch von einer Erreichung des »Gleichmuts« gegenüber Angst und Unruhe oder der »Zerstreuung« abhängig ist.⁶⁷ Auch der Begriff »wilde« oder »proto-religiöse Mystik« setzt noch eine solche Dichotomie voraus,⁶⁸ so dass hier unser Ergebnis nur lauten kann, dass jedes Leben bereits »Mystik« ist und in den Weisen der unmittelbaren Einfachheit unzählig alltäglicher Existenzen gelebt wird, ohne einer metaphorisierten Thematisierung zu bedürfen. Jedes Individuum ist in seiner selbstaffektiven Originarität eine Weise des Lebens selbst, durch sich zu leben, eine absolute Offenbarung desselben, die keiner Hinzufügung von außen bedarf. Und dies hinein bis in »Schuld« und »Versagen« oder »Wiedergeburt«, die nur die »Über-Mächtigkeit« des Lebens unterstreichen, uns unabhängig von jeder Bedingung auch dann noch das Leben ohne Rückhalt weiter zu gewähren.⁶⁹

Ohne selbstaffektives Vertrauen in die Wahrhaftigkeit Christi oder Buddhas sowie in die angemessene Weitergabe ihrer Lehren durch Apostel bzw. Lehrmeister wäre keine Verwirklichung entsprechender Religion und Mystik möglich, die zugleich in ihrem

⁶⁵ Vgl. Zeugnis für das Gute. Traktate, Briefe, Aufzeichnungen, München 1990, 13-44: »Die Gottesliebe und das Unglück«.

⁶⁶ Vgl. etwa Françoise LAUWAERT, Manger de l'air, manger des mots. La recherche de l'aliment d'immortalité dans le taoïsme, in: Alain DIERKENS/Benoît BEYER DE RYKE (Hg.), *Mystique: la passion de l'Un de l'antiquité à nos jours*, Brüssel 2005, 9-22.

⁶⁷ Samyutta-Nikaya 36,6 u. 22,7, in: BODHI, In den Worten des Buddha (Anm. 2), 25. u. 27f.

⁶⁸ Vgl. Michel HULIN, *La Mystique sauvage. Aux antipodes de l'esprit*, Paris 1993, 293f.

⁶⁹ Für die Kritik an den »Lüsten« bei der erwerbstätigen Bevölkerung vgl. Majjhima-Nikaya I,85, in: SCHMIDT-GLINTZER, Die Rede des Buddha (Anm. 30), 97, auch oft als »unwissende Weltmenschen« bezeichnet (BODHI, In den Worten des Buddha [Anm. 2], 355).

⁷⁰ Vgl. ROLF KÜHN, Diskurs und Religion. Der psychoanalytische Wahrheitszugang nach Jacques Lacan als religionsphilosophische Problematik, Dresden 2016, 179ff.

⁷¹ Vgl. Hugo EMOINYA-LASSALLE, *Wohin geht der Mensch?*, Zürich/Einsiedeln 1981, 125f.; DERS., *Zen-Meditation für Christen* (Anm. 59), 85f.

Erlösungsaspekt als »Geschenk« oder »Erwachen« empfunden werden. Würde jedoch das absolut phänomenologische Leben keinen unzerstörbar immanenten Bezug zu sich selbst besitzen, den wir als seine nicht-intentionale, unmittelbare »Selbstgewissheit« bezeichnen, welche jede Subjektivität in ihrem Gefühl unverlierbarer Lebendigkeit verwirklicht, dann wäre auch keinerlei doxisches Vertrauen in irgendeine Tradition denkbar. Die Frage besteht dann darin, ob das Verhältnis des Menschen zu »Gott« oder zum »Nirvana« als vollendeter Buddhaschaft durch eine »Bewusstseinsüberformung« bestimmt ist oder durch eine nicht transzendente Relation, die eine unmittelbare Identität mit dem absolut phänomenologischen Leben impliziert, ohne hybrisartigen Phantasmen einer »Vergöttlichung« zu unterliegen.⁷⁰ Verwandlung in ein gnadenhaftes Sein wie Verwirklichung eines entleerten Geistes als »Nichts« sind außerhalb des Lebens nicht möglich, so dass dessen Immanenz die transzendente Bedingung aller existentiellen Umgestaltungen bedeutet – sei es die Erfahrung der Transzendenz Gottes in solcher Immanenz oder die Freiheit von allen Konditionierungen durch Begierde und Schein seitens eines illusionshaft angenommenen »Ich«. Dass letztlich sowohl in der christlichen wie buddhistischen Weltsicht nichts »verdrängt« werden muss, um »erlöst« zu werden, sondern einer Transformation zugeführt wird, ergäbe zusätzliche Annäherungspunkte, wie sie Enomiya-Lassalle schon herausgearbeitet hat.⁷¹

Aber radikal phänomenologisch ist für jede Religion und Mystik entscheidend, dass solche Transformation eine originäre »Kraft« beinhaltet, welche nur aus der absoluten Potentialität des Lebens als dessen je singulärer Selbstaffektion herrühren kann. Letztere in allen Vollzügen und Relationen unbefragt in Anspruch zu nehmen, begründet deshalb einen Wirklichkeitsbezug, der nicht erst auf einen kommenden »Bewusstseinswandel« der Menschheit warten muss, um die Widersprüche eines meist dualistisch strukturierten Daseins zu überwinden. Vielmehr ist diese absolut lebendige Kraft in jedem Augenblick bereits originär gegeben, wobei auch die plurale Singularität der Individuen nicht aufgehoben wird. Denn letztere ist eine prinzipielle Offenbarungsweise des ipseisierenden Lebens selbst, wodurch sich Kultur als historische Weitergabe des jeweiligen Begehrens in der immanenten »Nacht« der Subjektivitäten begründet und jeweils im Sinne des zuvor genannten Ko-Pathos aufgegriffen werden kann, um die eigene Selbstaffektion zu verwirklichen. Unter solch kriteriologischem Gesichtspunkt sind geschichtliche Formen von Mystik und Religion nur Hinweise auf eine ältere Wirklichkeit, die ihnen als transzendentes Leben vorausliegt. Aus diesem allein heraus sind jene Verwirklichungskräfte zu schöpfen, welche die Individuen konkret in Anspruch nehmen können, ohne Zwängen und Projektionen unterworfen zu sein, die in lebensweltlich verankerten Traditionen zumeist unerkannt impliziert sind. ◆